



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2006

---

**Rezension: Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant : The  
Precritical Project**

Mudroch, Vilem

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-80534>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Mudroch, Vilem (2006). Rezension: Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant : The Precritical Project. Kant-Studien, 97(2):239-243.

## BUCHBESPRECHUNGEN

Christian Wohlers: Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. 248 Seiten. ISBN 3-8260-1778-1.

Um ein „organisches“ Verständnis der Kantischen Philosophie bemüht, das je deutlicher ihre Einheit zu zeigen vermag, desto mehr die tradierten Gegenüberstellungen und Etikettierungen, wie die der neukantianischen und der metaphysischen Auslegung, oder des vorkritischen und kritischen Kant, als Antithesen – wenn auch nicht als Gegengewichte – aufgehoben werden, warnt C. Wohlers davor, den Sinn von Kants Abwendung von der Ontologie als Lehre vom Seienden als solchem in einen Gegensatz von gnoseologischer und ontologischer Frage zu überführen. Es gilt vielmehr „die Antworten, die in der Gnoseologie geliefert werden, als Antworten zu verstehen, die ursprünglich der ontologischen Frage nach einem theoretischen Verständnis von Welt entstammen“ (11).

Diese Problematik ist schon in den frühen Schriften (25–28), am deutlichsten in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* fasslich. Kants Dissertation von 1770 ist eine Theorie der Sinnen- und der Verstandeswelt, d.h. der Welt nach den Formen, die ihr als die von uns erkannte Welt zukommen. Sie ist m.a.W. eine „gnoseologische Ontologie“, und wird so zum Leitfaden einer Interpretation der in der KrV vorgelegten „ontologischen Gnoseologie“. Die Thematik der Welt überhaupt mit ihren ontologischen, kosmologischen und theologischen Schattierungen – nicht die eine oder die andere spezielle Wissenschaft – stellt also den Zielgedanke der Analyse der Erkenntnisvermögen, d.h. den Hintergrund der Transzendentalphilosophie und ihrer Entwicklung dar.

Es zeigt sich, dass Ontologie und Gnoseologie für Kant von Anfang an voneinander abhängig, aber nicht identisch sind. Wären sie identisch, bestünde die Gefahr, die voraussetzende Materie der Erkenntnis im Sinne eines Seienden zu missverstehen, das als solches – wie in der vorkritischen Ontologie – den Sinnen gegenübertritt. Stattdessen ist Ontologie im Rahmen der Kantischen Philosophie „als Leerstelle“ zu verstehen, „als Chiffre für das, wozu die Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens dienen soll“ (14). Bereits in der Analyse des Weltbegriffs überhaupt zu Beginn von *De mundi* zeigt sich, dass die Welt keine Größe und kein Gegenstand der Anschauung ist, sondern ein Ganzes für das Denken, also etwas, das – in der Sprache der KrV ausgedrückt – mit Ideen zu tun hat, die sich auf Gegenstände der Sinne (Teile der Welt) nur durch die Vermittlung von Verstandesbegriffen beziehen können. Andererseits ist die Gnoseologie nicht wie ein rein formales, Weltfremdes Unternehmen, eine Erkenntnistheorie ohne unmittelbare Relevanz für ihren Gegenstand zu entwickeln.

Den ersten Begriffserklärungen von Atom und Welt als absolute Endpunkte, also Zwecke der Analysis und Synthesis des Gegebenen (aus denen alle Erkenntnis hervorgeht) folgt in diesem Sinne 1770 die Frage: Wie ist in Bezug auf das Vermögen der

Anschauung eine Welt als absolute Einheit des Vielen möglich? Ihr Begriff lässt sich weder als sukzessive Synthesis der Einzeldinge zu den Formen unserer sinnlichen Erfassung der Welt, noch als Raum und Zeit selbst darstellen. Im einen Fall hätte die Welt nicht die Einheit eines Ganzen, im anderen wäre sie leer. Der Begriff der Sinnenwelt ist nicht vom alleinigen Anschauungsvermögen aus zu erklären, aber er ist auch mehr als ein gemeiner Begriff (Einheit von Merkmalen, die der Einheit von Akzidentien einer Substanz entsprechen kann). Welt als Einheit der wahrgenommenen vielen Substanzen ist die Form ihrer Ordnung. Als solche setzt sie Erkenntnisleistungen voraus, die erst in der transzendentalen Logik der KrV thematisiert werden. Theorie der Sinnenwelt und transzendente Ästhetik sind so nicht gleich, aber ihre Differenz besteht nicht im Unterschied von ontologischer und gnoseologischer Fragestellung, sondern in dem Bewusstsein der Verstandesleistungen. Die Lehre von Raum und Zeit stellt ihre gemeinsame Schnittmenge dar (vgl. 60f., 76f.).

Selbst die Erscheinungen verdanken wir dem Verstand (nicht weniger als der Sinnlichkeit), der das undifferenzierte Ganze der Sinnesdaten trennt, und daraus durch Handlungen der Apprehension, Reproduktion und Rekognition Gegenstände empirisch-mathematisch konstituiert. Die Unterscheidung von Rezeptivität und Spontaneität im menschlichen Gemüt ist also nicht auf die von Sinnlichkeit und Verstand abzubilden, da beide Vermögen sind, und ein passives Vermögen klingt wie ein Oxy-moron (74, 83f.). Diese richtige Einsicht in den rein abstrahierenden Charakter der Kantischen Isolation der Vermögen und Erkenntniskräfte drückt sich auch in folgendem aus: „Dass der Verstand mit nichts als bloße Erscheinung operiert, ist die bloß geläufigere negative Formulierung des Sachverhaltes, dass die Sinnlichkeit die Erscheinungen in einer Form darbieten müsse, in der sie dem Verstand als Objekt seines Urteilens dienen können.“ (72)

Wenn Kant schreibt, dass der Verstand „in den Sinnen die Anschauung suchen“ muss (B 135), meint er damit, dass er im inneren Sinn die Vorstellungen der Gegenstände erkennen muss. Dies ist die Aufgabe der dreifachen Synthesis, wodurch der Verstand ständig auf die kategoriale Erfassung von Gegenständen im Hinblick auf die Ermöglichung empirischer Urteile aus ist. Der Verfasser hebt aber hervor, dass Kant in A 94 von einer „Synopsis durch den Sinn“ spricht. Dies scheint einerseits folgerichtig, da ohne eine sinnliche „Auffassung (*apprehensio*) desselben [*scil.* des Gegenstandes] vor allem Begriff“ (KU, B XLVIII) der Verstand keine Einheit in der Anschauung wieder finden könnte, andererseits aber dem zu widersprechen, dass alle Synthesis eine Verstandeshandlung ist. Wohlers interpretiert den Sinn als Verbund von Verstand und Sinnlichkeit, und sieht in seiner Funktion eine Verstandesfunktion und in der Synopsis eine Verstandeshandlung (vgl. 76–86). Man könnte aber nachfragen, ob diese wirklich mit der Synthesis der Apprehension zusammenfällt. Kant schreibt eigentlich nur, dass ihr jederzeit eine Synthesis „korrespondiert“ (A 97).

Es stimmt, dass der Verstand sich nicht Gegenständen gegenüber sieht, „die ganz unabhängig von ihm selbst immer schon in Raum und Zeit sind“, auch wenn sie als Einzelne nicht ohne Rückgriff auf ihre Materie erkennbar sind, und deshalb sinnlich gegeben werden müssen (s. 98). Er muss also an der Synopsis teilhaben, aber nur durch die Bedingungen von Raum und Zeit, die als innerer Sinn nicht bloß Anschauungsformen, sondern formale Anschauungen, d.h. Ergebnis der ursprünglichen Anwendung des Verstandes auf die Sinnlichkeit sind. Der Verstand, ohne selbst

anschauend zu werden, verleiht dem Sinn eine Ordnung, die er durch die (von den Grundsätzen geleitete) Synthesis in Bezug auf die Erscheinungen bestimmen und als kausale Ordnung der Welt wieder erkennen kann. Insofern kann man behaupten, dass das Anschauungsvermögen von beiden Erkenntnisquellen, Sinnlichkeit und Verstand, abhängt, ohne die Erscheinungen selbst in der Synthesis unter Objektsbegriffen begründet zu sehen.

So wird auch das verständlicher, was der folgende Teil des Buchs zur Gegenstandskonstitution als Ausformung des Mathematischen der reinen formalen Anschauungen im Rückgriff auf die *Prolegomena* zeigt: „Nur dadurch, dass die undifferenzierte Erfüllung des Raumes und der Zeit erst durch den Verstand differenziert wird, kann der Verstand Gegenstände überhaupt erkennend erreichen; würden ihm diese Gegenstände durch die Sinnlichkeit schon gegeben in einem Raum, der als reine Anschauungsform von ihm selbst ganz unabhängig ist“, dann wären sie für ihn un erreichbar wie es die Dinge an sich für die Sinnlichkeit sind (97f.).

Konstituierte Gegenstände (oder erkannte Substanzen) an und für sich bilden jedoch keine Einheit der Sinnenwelt. Da sie nicht vom Anschauungsvermögen aus verständlich gemacht werden kann, wird dies in der Theorie der Verstandeswelt von *De mundi* durch das Postulat eines Bezugs aller Substanzen auf einen weltexternen vermittelnden Gott, dessen Allgegenwart der Raum ist, versucht. Als Grund der Kommerzialisierung aller Substanzen, worin die Einheit der Welt besteht, sind Gott und Raum Denkmöglichkeiten überhaupt, um die Einheit des Vielen zu denken, also Bedingungen der Möglichkeit der empirischen Erkenntnis. Wohlers sieht darin eine Demonstration der Vernunftaufgabe als Aufgabe, ohne dass diese tatsächlich durchgeführt wird (120).

In den „Analogien der Erfahrung“ der KrV wird stattdessen (auch als Folge des zum Scheitern vorbestimmten Versuchs, die Welt als Gegenstand in Raum und Zeit zu begreifen, den Kant in dem Antinomien-Kapitel vorführt) die intern-weltliche Kausalität thematisiert. Hier wird gezeigt, dass die Zeitverhältnisse synthetische Produkte der Apprehension unter den in den Grundsätzen ausgeführten Regeln sind. Eine (bloß „mathematische“) Apprehension ohne (dynamische) Grundsätze wäre nicht dazu imstande, die Verbindungen der Wahrnehmungen als notwendig zu erkennen, d.h. die Beziehungen der in der Erscheinung synthetisierten Teile als objektiv auszuweisen, was aus dem unbestimmten Gegenstand der Anschauung erst ein Objekt macht. So zeigt sich, dass der Unterschied von bloßer Vorstellung und objektiver Darstellung innerhalb des Erkenntnisvermögens stattfindet, und dass die bloße Apprehension nur ein argumentatives Konstrukt ist (150f.). Ist es aber nicht missverständlich, daraus zu folgern, dass schon das Sehen ohne Begriffe nicht geschehen kann (165)? Die allgemeine (Raum- und) Zeitordnung setzt nämlich keine Begriffe des Objekts, sondern nur die reine Synthesis, d.h. die reinen Verstandesbegriffe voraus (vgl. *Logik* § V). Ohne diese Restriktion droht der Vorwurf der anthropomorphen Vorstellung von Kausalität, die nichts anderes als die durchgängige Bestimmtheit des Geschehens bedeutet (168), auf den Verfasser selbst zurückzufallen.

War 1770 die Einheit der Welt in derjenigen des Raumes als Koordination der Substanzen vor Gott gesetzt, wird sie 1781 durch die verstandesmäßige Einheit der weltintern kausal aufeinander bezogenen Substanzen erklärt, d.h. durch die Einheit der wahrnehmbaren Zeit oder als Natur im Kantischen Sinne der durchgängigen

Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in Raum und Zeit. Der Begriff der Natur ist aber nicht deckungsgleich mit jenem oben erwähnten der Welt als Vernunft-Einheit. Außerdem ist eine Beschreibung der Natur als formale Regelhaftigkeit, die dem Dasein der Einzeldinge vorgeordnet ist und dasselbe bedingt, noch unzureichend, da ein solcher Begriff beinhaltet, dass wir in unserer Erfahrung Objekte außer uns erkennen, er aber nicht ausreicht, diese *materialiter* in ihrem So-sein zu bestimmen. Dafür ist es nötig Verstand und Vernunft aufeinander zu beziehen. „Wenn Vernunft das Vermögen ist, nach Zielvorstellungen zu handeln, dann bedeutet Welt nichts anderes als die Einheit der Natur nach teleologischen Gesichtspunkten.“ (20) Die Teleologie ist nämlich „eine Art von Kausalität, die das Sosein der Natur insgesamt verständlich zu machen sucht, darin aber das bloße Dasein in ihr als naturkausal bedingt voraussetzt“ (180).

Die Vernunft als teleologisch reflektierende Urteilskraft erweist sich als das Vermögen der systematischen „Denkungsart“ und erklärt (obwohl nur auf nicht bestimmende Art) die Einheit der Natur als zweckmäßig organisiert, d.h. als Produkt, und zwar in den äußeren Mittel-Zweck-Relationen, in den internen Kausalbeziehungen der Lebewesen, und endlich als organisches Weltganzes oder immanent zweckmäßiges System aller reinen und empirischen Naturgesetze unter Ideen und Maximen. Die Frage ist natürlich, „ob die Einschätzung der Welt als Produkt überhaupt gerechtfertigt ist“. Wird sie aber von Kant mit der Durchführung der „Aufgabe, Merkmale der Natur oder der Dinge in ihr empirisch aufzuzeigen, die es unausweichlich machen, die Welt als Produkt zu verstehen“ (183), beantwortet? Dies wäre eine *petitio principii*, da wir diese Merkmale nur mit der Unterstellung der Zweckmäßigkeit der Natur finden können, wie dem Verfasser wohl bewusst ist.

Die Kantische Rechtfertigung ist, kurz gefasst, eher in der Deduktion der formalen Zweckmäßigkeit der Natur als eines transzendentalen Prinzips der Urteilskraft *überhaupt*, d.h. als notwendige, wenn auch nur subjektive Bedingung aller Reflexion und so aller empirischen Erkenntnis, zu suchen. Weil es ohne sie keine Einheit der Erfahrung geben könnte, muss die Urteilskraft sie voraussetzen, und deshalb kann die Vernunft der besonderen Natur problematisch Zwecke unterstellen. Es ist Wohlers zuzustimmen, dass die teleologische Urteilskraft Bestandteil des theoretischen Denkens ist, so dass es gerechtfertigt ist, die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ auch „als Anhang zur *Kritik der reinen Vernunft*“ (23, vgl. KU, B VIII f.) zu lesen, aber das bedeutet nicht, dass die teleologische die reflektierende Urteilskraft überhaupt sei, und diese noch dazu kein besonderes Erkenntnisvermögen, sondern nur eine gewisse Art, die Vernunft zu gebrauchen (vgl. 194 ff.). Sonst bräuchte man im Grunde die *Kritik der Urteilskraft* nicht, und es könnte bei der Lehre des regulativen Gebrauchs der Ideen der *Kritik der reinen Vernunft* bleiben. Eine Philosophie des Als-ob, die im regulativen Prinzip der größtmöglichen Erweiterung der empirischen Verstandeserkenntnis gipfelt, dem „auf ontologischer Ebene der Gedanke einer vernunftgemäßen Struktur der Welt korrespondiert, deren Symbol ein Gott ist“ (vgl. 222 f.), ist schon aus ihr abzuleiten.

Auf jeden Fall stellt ein solches Symbol „die Idee eines durchgängig vernünftigen Charakters der Welt, die deshalb durch die menschliche Vernunft erfassbar sein muss“, weil ihre Struktur derjenigen der menschlichen Vernunft analog ist, dar (224). Eine Theorie der Welt erweist sich nun als Theorie der systematischen Einheit von Verstand, Vernunft und Urteilskraft als möglich. „Nicht eine vermeintliche in-

terne Struktur eines bloßen Ich, sondern das interne Selbstverhältnis der Vernunft als Organ findet die Vernunft als Struktur der Welt wieder, die als eine Unterstellung der Vernunft aus Vernunft nur als Akt der reflektierenden Urteilskraft möglich ist.“ (22 f.) Die kritische Selbsterkennung der Vernunft und das Verständnis der Welt als organisches System der Zwecke, in dem schließlich die Vernunft sich selbst als „Organ“ (gemeint ist ein zweckmäßiges Ganzes) und als oberster Naturzweck verortet, – man kann sie Gnoseologie und Ontologie nennen – können sich nur parallel entfalten, und gegenseitig ermöglichen.

Zusammenfassend ist dieses dicht argumentierende Buch als Gesamtdarstellung und -interpretation der Kantischen Welttheorie sehr empfehlenswert. Seine interessanteste Seite besteht für den Rezensenten aber darin, auch über das Hauptthema hinaus eine durchdachte Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie in der gemeinsamen Erkenntnisleistung darzustellen, deren Fortführung, vor allem mit stärkerer Berücksichtigung der allgemeinen Bedeutung der KU für die Erkenntnistheorie, wünschenswert wäre.

Anselmo Aportone, Roma

Martin Schönfeld: *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project.* Oxford: University Press 2000. xv, 348 pp. ISBN 0-19-513218-1.

Although interest in the early Kant seems to be on the rise – attested, for instance, by the inclusion at the last Kant-Congress in Berlin of a special section devoted to pre-critical philosophy – the number of corresponding publications is still marginal when compared with the flood of titles dealing with Kant’s critical thought. One reason for this relative lack of attention may have to do with the seemingly disparate nature of the early writings, a characteristic that appears to suggest, at the very least, a lack of focus on Kant’s part. The main goal of Schönfeld’s book is to defend the pre-critical Kant against this charge of eclecticism and of erratic transitions (also of a lack of originality as well as of insufficient continuity with the critical philosophy) and thus to express more or less sharp disagreement with much of the previous scholarship dealing with this period of Kant’s life. Schönfeld’s contention is that most of the writings between 1754 and 1766 form part of a project of a unified philosophy of nature, an enterprise – unique at this point in time – aimed at reconciling Newtonian physics with the metaphysical tenets of the presence of purpose, at proving the compatibility of moral freedom with lawful determinism, and at demonstrating the existence of God. This interpretation of Kant’s views is based on an analysis of the relevant texts, backed up, very prominently, by a thorough discussion of the historical context. A wealth of data is offered, pertaining to Kant’s biography, his sources, and the general social and political background. Schönfeld discusses at the appropriate places the views of countless early 18<sup>th</sup> century (as well as some earlier and some later) philosophers, including many members of the so-called Leibniz-Wolff school from Bilfinger to Baumeister and Baumgarten, their Pietist opponents Lange and especially Crusius as well as Lambert. He devotes a great deal of attention to a debate of the natural philosophies of Galileo, Descartes, Newton, Maupertuis, d’Alembert, Euler, and Laplace, occasionally even tracing the later fate of Kant’s scientific views. He explains the impact of the Seven Years War

on Kant's philosophical career and informs the reader of the true identity of the peoples Kant had referred to as 'Hottentots'. In addition most of the relevant secondary literature is dealt with at great length.

The ten chapters of the book, each more or less dealing with one of Kant's writings, are grouped into three parts, the first presenting the situation before the project, the second the main contributions to the project, and the third its culmination and collapse. The first part focuses on the *vis viva* controversy and on Kant's attempted solution of it in his *Thoughts on the True Estimation of Living Forces* (*LF*) of 1749. Schönfeld convincingly demonstrates that Kant's general strategy in this writing as well as his own realization that it contained numerous errors presage the pre-critical project. The failings of Kant's first publication are discussed at some length. They include his insufficient knowledge of Newton; his complete lack of awareness of d'Alembert's *Traité de dynamique* (1743), in which the dispute concerning the forces had already been resolved more or less satisfactorily; his inclusion of various untenable conceptions that he later abandoned, e.g. of space filled with a dynamically relevant ether, of a force that relies on a boundless internal power supply and does not rule out the possibility of a *perpetuum mobile*, or of the vivification of the living force. However, Kant's attempt to combine in *LF* the Cartesian quantitative-physical account with the Leibnizian qualitative-metaphysical one signals his later – both pre-critical and critical – efforts to mediate between two seemingly irreconcilable positions. At this early stage Kant became conscious of the fact that Cartesianism provided an insufficient account of force, and he thus decided to substitute Newtonian physics for it, thus arriving at the basic constellation of the pre-critical project.

In the second part Schönfeld commences with a discussion of some of Kant's lesser writings such as his M.A. thesis *On Fire* and his three pieces on earthquakes, showing how he became converted to Newtonianism, in the spirit of which he then composed the *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (*UNH*). In this book Kant presented a theory of the genesis of the solar system and indeed of the whole universe, combining Newton's physics with a particular version of physico-theology. Schönfeld convincingly demonstrates that although Kant accepted the basics of Newtonian physics, he deviated in a number of significant and original ways in order to develop a more satisfying metaphysics than did Newton. In contradistinction to the latter Kant conceived of matter as active, self-organizing (111f.), thus avoiding the need for divine interventions, which Newton envisaged to be necessary to create and sustain the solar system. By holding that God had made matter in such a way that it alone would on the basis of its immanent laws produce a perfect world, Kant successfully integrated ends into the physical structure of the universe (104, 107), thereby improving on the various conceptions of the relationship between God and nature advocated not only by Newton, but also by the proponents of physico-theology such as Wolff and the Pietists. Far less convincing is the subsequent chapter dealing with the *Nova dilucidatio* (*ND*); in fact, it represents the low point of the book. Its aim is to demonstrate that in this writing Kant primarily attempted a reconciliation of moral freedom with the kind of causation stemming from Newton's physics. This claim is untenable for a number of reasons. For one thing, only a relatively minor part of *ND* deals with freedom, and causation is handled even more briefly, so that these two topics, though important, could cer-



tainly not have been the central issues for Kant. Secondly, both the relevant passage in *ND* and the long history of the philosophical problem of freedom suggest that Kant was concerned with a totally different kind of reconciliation than the one suggested by Schönfeld. Kant defended a so-called compatibilist position, arguing that determinism and the morally relevant kind of freedom could co-exist. In doing so he aligned himself with the Leibniz-Wolff camp and opposed the libertarian view of Crusius. Unfortunately, Schönfeld, in a rare blunder, misidentifies one of the persons in the dialogue in which Kant argues for compatibilism. He claims that 'Caius' stands for the strictly deterministic view of d'Holbach, rather than of Crusius, in spite of the fact that Kant at least twice plainly states that Caius defends indeterminism (AA 01: 401.19f.; 402.23–28) and in opposition to the pertinent scholarship<sup>1</sup> – not to mention the obvious anachronism involved in having Kant in 1755 attack d'Holbach's position of 1770. Furthermore, although the author does discuss at some length the views of causality and freedom of Leibniz, Wolff, and Crusius, he fails to take into consideration that compatibilism had been famously defended by Hobbes in his exchange with Bishop Bramhall (with which Kant must have been familiar since it had been discussed by Leibniz in the *Theodicy*<sup>2</sup>), i.e. well before Newton, and he equally fails to mention the fact that Samuel Clarke, Newton's mouthpiece, defended against Leibniz a libertarian position, similar to the view of Crusius. The conclusions drawn from the dialogue are understandably unconvincing, and the chapter ends in a muddle. In general it must be pointed out that *ND* simply does not fit into Schönfeld's theory of the pre-critical project. In defence of the author it must be admitted that *ND* is a notoriously difficult piece of writing to interpret; the incompatibility of the different characterizations of this work offered by the scholarship are sufficient indication of this fact.<sup>3</sup> Schönfeld returns to more secure footing in the next chapter devoted to Kant's *Habilitationsschrift* of 1756, the *Physical Monadology*. Here Kant turned to an examination of the micro-structure of the universe, presenting a theory of matter based on the notion of simple, unextended physical monads endowed with the accidental properties of force fields of repulsion and attraction radiating in all directions. Schönfeld interprets this as an attempt to find a middle way between Newton's heuristic thesis of

<sup>1</sup> Viz. e.g. Norbert Hinske: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart 1970, 90f.: "der Crusianer Caius"; Katsutoshi Kawamura: *Spontaneität und Willkür*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 82: "Caius, ein fiktiver Crusianer".

<sup>2</sup> "Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard". In: *Philosophische Schriften*, ed. Gerhard, vol. 6, 388–399.

<sup>3</sup> Viz. e.g. John Reuscher: A Clarification and Critique of Kant's Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio. In: *Kant-Studien* 68, 1977, 18–32, where the claim is made that "Kant's primary objective throughout the *Nova dilucidatio* is to respond to the question: what are the ultimate grounds of the possibility of truth". For Alison Laywine: *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*. Atascadero, Calif. 1991, the work "is an attempt to undermine the system of pre-established harmony [...] and to lay the foundations of a new system of real interaction" (11). Reuscher did not exaggerate when he wrote that the work "contains an almost bewildering variety of issues, arguments, counterarguments, examples, pieces of polemical rhetoric [...] all arranged in a sequence which frequently interrupts the expected development of the exposition and leaves the reader confused" (in: *Kant's Latin Writings*. Ed. by L. W. Beck. New York 1986, 48).



an absolute space and Leibniz's theory of the ideality of relational space, as an attempt to safeguard, on the one hand, both the reality of inter-substantial interaction and the geometrical conception of the reality of the infinite divisibility of space, and, on the other hand, the metaphysical reality of substance. Schönfeld thinks that Kant's later realization that he could not prove this theory of monads prompted him to present a different theory of matter in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* of 1786 (169, 171). This insufficiency is also blamed as a factor in the ultimate demise of the pre-critical project.

In the last part of the book Schönfeld turns to an examination of the *Only Possible Argument for the Existence of God* (OPA) of 1763 and of the *Prize Essay* (PE) of 1764, two writings that represent the climax of the pre-critical project, but that also portend its failure. Accordingly, Schönfeld is here increasingly concerned with showing the weaknesses of these writings as well as with pointing to Kant's own doubts and hesitations. In OPA Kant first rejected the traditional ontological proof of God's existence with the argument (used again during the critical period) that existence is not a predicate, before presenting two other proofs, both of which he considered to be valid. One was his own, revised version of the ontological proof, based on the concept of possibility and on the claim that a denial of all possibility is impossible, from which, in complicated steps, he deduced the existence of an absolutely necessary being. Although Kant repeated this proof in PE, claiming it as an example of certain knowledge in rational theology, the argument is clearly unsound, and Schönfeld has no difficulty demolishing it. He also discusses how Kant tied his second proof, the physico-theological one, to the first one, namely by linking essence to possibility, and in this way, by anchoring all properties of matter in God's legislation, how he arrived at a similar kind of natural philosophy as in UNH, thus again reconciling Newton with metaphysics. Schönfeld then interprets the PE as an attempt to arrive at a viable philosophical method by merging Newtonian physics with metaphysics. Kant had by then indeed become disenchanted with metaphysics, even claiming that it had never been written before, and was obviously interested in a reform of its method. Schönfeld discusses the differences and similarities Kant drew between the methods of mathematics and of metaphysics, defending the view that Kant did consider the geometric method useful for metaphysics. The crucial point for the theme of the book is the fact that Kant deviated from Newton by applying the latter's analytic and synthetic method not to the concepts of science, but to those of metaphysics (224). However, the new method was plagued by difficulties, e.g. it was unable to clearly determine the starting point of philosophical analysis; Kant's claim that this was to be supplied by the inner experience of conceptual elements was simply too vague. Schönfeld claims, without much proof, that Kant realized that his pre-critical project had failed to meet the demands of the new methodology and that this realization led to an intellectual and emotional crisis that is manifest in the *Dreams of the Spirit-Seer*. This interpretation is not fully convincing, given that in the *Dreams* Kant – aside from ridiculing Swedenborg's mysticism – essentially admitted to insufficiencies only of his own views of the soul and of the mind-body problem. In a manner that is perhaps questionable, Schönfeld generalizes this admission to the claim that Kant, seeing that his own metaphysics was based on equally flimsy grounds as were the visions of a clairvoyant, abandoned the plan of a unified philosophy of nature and decided to separate the realms of science

and metaphysics not only in the *Inaugural Dissertation* of 1770 but also in his whole critical philosophy.

Whether or not Kant really did attempt to produce a unified pre-critical philosophy remains in the end an open question. Certainly no evidence is presented that Kant ever consciously pursued anything like a 'project' in his early years. Nor is there any discussion of what the system, had it been completed, would have looked like. The metaphysical theses of purpose, freedom, and God did all figure in the philosophy of the Leibniz-Wolff school, but not necessarily in the form in which Kant dealt with them, and their relationship to one another is left unclear as are Kant's reasons for selecting these topics rather than others. Thus the only firm result of the present study is to suggest a new way of reading Kant's early writings. Nevertheless, in spite of the difficulties and the (relatively minor) failings, this is a noteworthy achievement, bound to stimulate additional interest and to raise the pertinent part of Kant scholarship a notch upward.

Vilem Mudroch, Zürich

Mark Sacks: *Objectivity and Insight*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 346 S. ISBN 0-19-925665-9.

# I.

Hauptziel dieses Buchs ist die Verteidigung einer differenzierten Konzeption von Objektivität. Das Verdienst dieser Konzeption soll sein, eine begründete Alternative zu zwei Versionen des philosophischen Skeptizismus anzubieten. Für diese Zwecke entwickelt Sacks etwas weitläufige, aber oft auch differenzierte und konstruktive Interpretationen von Klassikern wie Descartes, Locke, Hume, Kant sowie William James und Henri Bergson. Die ambitionierte *tour de force* durch große Kapitel der Geschichte der Philosophie wird nicht wirklich philosophiehistorisch durchgeführt (auch wenn Sacks dies wohl anders sieht); sie ist eher vor dem Hintergrund heutiger erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Kontroversen über Objektivität, Realismus und Skeptizismus zu sehen, die durch Arbeiten von Carnap, dem späten Wittgenstein, Peter Strawson, Willard Van Orman Quine, Donald Davidson, Barry Stroud, Thomas Nagel, Richard Rorty oder John McDowell bestimmt werden.

Kant spielt in mehreren Hinsichten eine zentrale Rolle für Sacks' Projekt der Verteidigung eines Objektivitätsbegriffs. Bevor etwas über die Interpretationen der Philosophiegeschichte und speziell über die Relevanz Kants gesagt werden kann, hilft es, Sacks' sachliche Leitfragen und seinen Lösungsvorschlag zu skizzieren. Wie kann eine revidierte Konzeption von Objektivität bestimmte Versionen von Skeptizismus entkräften? Zum einen will Sacks denjenigen Skeptizismus entkräften, der gegen die Annahme gerichtet ist, dass wir Erkenntnis von einer von unseren „subjektiven“ Standpunkten unabhängigen Realität haben können. Dieser Skeptizismus wird oft mit dem von Descartes in der *Ersten Meditation* präsentierten Zweifel identifiziert; Sacks nennt ihn auch den „subject-driven scepticism“ (Teil I des Buches). Zum anderen diskutiert er einen Skeptizismus über „objective normative or classificatory structures“ (2): Dieser Zweifel richtet sich darauf, die universelle Gültigkeit begrifflicher oder transzendentaler Voraussetzungen der Erkenntnis zu bestreiten, aber

auch – wie Sacks verallgemeinernd hinzuschreibt – der Normen, welche unsere empirischen oder wissenschaftlichen Erkenntnisse folgen sollen. Dieser Skeptiker hält Begriffsrahmen, Kategoriensysteme oder Erkenntnisnormen für bloß lokal gültig („world-driven scepticism“, Teil II). Hiermit sind etwa Quines These des ontologischen Relativismus und verschiedene Varianten des erkenntnistheoretischen Relativismus zu verbinden, wie sie im 20. Jahrhundert entwickelt worden sind. Begriffsgeschichtlich gesehen wäre es daher einleuchtender gewesen, hier von „Relativismus“ statt von einer Form des Skeptizismus zu sprechen. Sacks braucht seine Terminologie vermutlich, um der Untersuchung ein systematischeres Aussehen zu verschaffen. Wie dem auch sei – der „world-driven scepticism“ rühre aus einem an sich naheliegenden Versuch her, die Probleme des „subject-driven scepticism“ zu lösen: Man konzeptualisiert die Beziehungen von Erkenntnis und Realität (oder, wie Sacks allgemeiner formuliert, Geist und Welt) von vornherein so, dass die menschliche Erkenntnis oder der menschliche Geist durch ein bestimmtes Vokabular oder ein bestimmtes Kategoriensystem fest mit der Natur oder Wirklichkeit verknüpft werden. Diese Versuche führen Sacks zufolge jedoch zu einer neuen Frage: Kann denn die Universalität der relevanten Vokabularen oder Kategoriensysteme gerechtfertigt werden? Können wir mithin nicht nur gegen den subjektgetriebenen Skeptizismus wissen, dass unser Wissen von einer von uns unabhängigen Realität handelt, sondern auch, dass das Wissen von dieser Realität diese in adäquaten Begriffen trifft? In diesen Kontext bettet Sacks fortdauernde Kontroversen um Begriffsrahmen, transzendente Erkenntnisbedingungen und transzendente Argumente.

Worin besteht Sacks' eigene Lösung (Teil III des Buches)? Er behauptet, dass wir beide Formen des Skeptizismus los werden, wenn und nur wenn wir den Objektivitätsbegriff, den wir auf unsere „gewöhnlichen“ empirischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse anwenden, nicht auch auf höherstufige, „kritische“ Untersuchungen anwenden. Empirische oder wissenschaftliche Erkenntnisse sehen wir als objektiv in einem „ontologischen“ Sinne an: Sie beanspruchen, von einer Realität zu handeln, die unabhängig von diesen Erkenntnissen selbst ist und diese zugleich korrekt – eben objektiv – erfasst (3). Behauptungen auf „kritischer“ Untersuchungsebene dürfen nicht ontologisch interpretiert werden. Wenn man auf der kritischen Stufe Behauptungen wie die vermeide, dass es eine von unserer Erkenntnis unabhängige Realität gibt, so komme zum einen der „subjektgelenkte“ Skeptizismus gar nicht erst in Gang. Zum anderen lasse sich auch der zweite, „weltgelenkte“ Skeptizismus abwehren. Zwar sei nicht zu begründen, dass unsere Erkenntnisvoraussetzungen oder -normen universell gültig sind; aber der „conceptual space“ für einen ebenso universellen Zweifel fehle von Beginn an. Man muss sich Aussagen wie denen enthalten, dass ein bestimmter, unsere Erfahrungserkenntnis bestimmender Begriffsrahmen von der von uns unabhängigen Wirklichkeit gilt oder auch nicht gilt. Solche Aussagen würden den für unsere empirischen Erkenntnisse angemessenen Objektivitätsanspruch auf Aussagen kritischen oder reflexiven Typs übertragen und damit erst den Raum für die Denkbarkeit radikal anderer Begriffsrahmen oder Erkenntnisvoraussetzungen und -normen schaffen.

## II.

Die Studie liest sich teils umständlich, und manche Exkurse hätten sich für die Kernthesen vermeiden lassen. So stellt Sacks in Teil II Vergleiche dazu an, wie sich in den Traditionen der analytischen Philosophie – Carnap, Quine, Davidson und folgende – und der „continental philosophy“ – etwa von Hegel über Heidegger zu Henrich und Habermas hin – der weltgelenkte Skeptizismus ausgebreitet hat (bes. Kap. 4–5). Das scheint einem Trend unter manchen angelsächsischen Autoren zu folgen, die jüngst etwa Hegel oder Gadamer für sich entdeckt haben. Aber diese Kapitel stellen vielfach nur eine idealisierte, von Sacks' systematischen Leitfragen her entworfene Geschichte dar. Die vorausgesetzte Einteilung der Philosophie ist ohnehin wenig angemessen. Wie Bernard Williams einmal bemerkt hat, ist die Einteilung der Philosophie in eine analytische und eine kontinentale systematisch gesehen so sinnvoll wie eine Klassifikation von Autos in solche mit Vorderradantrieb und solche aus Japan. Auch aus philosophiehistorischen Gründen sollte endlich von der – zugegebenermaßen beliebten – Unterscheidung Abstand genommen werden. Schließlich haben bei näherem Hinsehen in ähnlichem Maße fruchtbare Beziehungen wie Distanz oder Desinteresse zwischen den so benannten Traditionen bestanden: Man denke an die Rolle des spekulativen Idealismus für den frühen Bertrand Russell, die Beziehungen zwischen dem frühen logischen Empirismus und der Frankfurter Schule in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts oder den Einfluss des Neukantianismus auf beide zuletzt genannte Schulen.

Wichtiger als dies ist hier eine Betrachtung der Rollen, die Kants Transzendentalphilosophie für Sacks' Projekt spielen soll. Einerseits diskutiert er Kant als einen herausragenden Antiskeptiker, dessen Argumente jedoch letztlich nicht überzeugend seien. Andererseits sieht Sacks sein eigenes Projekt – die Ablehnung der zwei Formen des Skeptizismus durch einen differenzierten Objektivitätsbegriff – als „Kantian, in both inspiration and orientation“. Allerdings bemerkt er ausdrücklich, es sei aufgrund von „all the usual reasons“ (3 – es ist an der Stelle unklar, welche Gründe gemeint sind) nicht als Verteidigung des transzendentalen Idealismus gemeint. Zur Gesamtbewertung von Kants Philosophie heißt es auch: „Once incoherences and uncritical elements are expunged, it is not clear that there is anything acceptable left over that still counts as transcendental idealism.“ (3) Kurz, Kantianisch an dem Projekt soll sein – nicht ganz unzutreffend –, dass Sacks das Objektivitätsverständnis, das wir an unsere gewöhnlichen empirischen oder wissenschaftlichen Behauptungen heften, nicht auf höherstufige, „kritische“ oder „reflexive“ Behauptungen übertragen wissen will. Der Hauptunterschied zu Kant soll darin bestehen, dessen Unterscheidung von „Dingen an sich“ und „Erscheinungen“ nicht mitzumachen, da diese noch einen Restballast von inakzeptabler Metaphysik trage.

Die Interpretation Kants enthält jedoch gewichtige Verzerrungen. Zentrale Abschnitte der *Kritik der reinen Vernunft*, besonders Argumente für die Apriorität der Vorstellungen von Raum und Zeit sowie die Deduktion der Kategorien interpretiert Sacks so, dass sie auf eine direkte Widerlegung des subjektgelenkten Skeptizismus aus seien, und zwar mittels einer Erforschung der „Strukturen des Geistes“ oder des „erkennenden Subjekts“:

Having come to see that rationalism could not explain our knowledge of an objective world, but rather ended up courting scepticism, and that the empiricists were in just as much of a sceptical bind, Kant realized fully that grounding objectivity, the possibility of knowing the external world and objective laws pertaining to its workings, would require a reworking of certain presuppositions, in particular of the model of the epistemic subject, towards a new model that would not commit rational enquiry to sceptical conclusions. (43)

[...] once you work out what constraints there are on the working of the mind ... it is too late to doubt still whether there is an external world. This kind of strategy can be generalized. It is essentially an instance of the strategy that gives rise to transcendental arguments. (44; vgl. auch 67)

Diese Darstellung folgt teilweise den von Strawson oder Bennett in den 1960er Jahren vorgelegten Interpretationen. Am Ende bewertet Sacks Kants Argumente so, dass sie dem antiskeptischen Anspruch nicht gerecht werden. Wenn man Kant Absichten unterstellt, die er nicht hatte, darf man sich jedoch über solch ein Ergebnis nicht wundern.

Schon in Hinsicht auf Kants Vorgänger sind Fragen angebracht. Befassen sich Descartes, Locke und Hume wirklich alle gleichermaßen mit dem „subject-driven skepticism“, wie Sacks annimmt? Descartes' Zweifelsargumente werden bekanntlich oft als „global“ gekennzeichnet, also gerichtet auf die Frage: Können wir überhaupt irgend etwas wissen? Besser ist Descartes noch so zu charakterisieren, dass er klären will, ob wir (absolut unbezweifelbares) Wissen von einer von uns unabhängigen „Außenwelt“ haben, oder auch von verschiedenen Substanzen – Materie, Geist und Gott. (Er formuliert und löst kaum Zweifel daran, dass wir mathematische oder logische Wahrheiten erkennen können.) Sacks fährt faktisch auch fort, bestimmte lokale Skeptizismen zu diskutieren, etwa Lockes Zweifel hinsichtlich der Erkennbarkeit von Substanzen oder Humes Zweifel hinsichtlich des Kausalitätsprinzips – alles nicht gleichzusetzen mit einem subjektgelenkten Zweifel über die Außenwelt. Noch weniger sind Kants Prioritäten auf einen derartigen Skeptizismus gerichtet, wie schon seit längerem gegen Strawson oder Bennett eingewendet worden ist (vgl. G. Patzig, „Comments on Bennett“, in: *Transcendental Arguments and Science*. Hrsg. von P. Bieri, L. Krüger und R.-P. Horstmann. Dordrecht 1979). Kant sieht auch Hume nicht als einen globalen Skeptiker, sondern – treffend – als einen konsequenten Empiristen, der speziell metaphysische Erkenntnisansprüche angreift. Man darf zwar Kants bekannte „Widerlegung des Idealismus“ im Kontext der Debatte über den Außenweltskeptizismus sehen, doch dieses Argument ist bekanntlich erst in die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eingefügt worden. Der Zusammenhang dieses Abschnitts mit der Deduktion der Kategorien ist auch alles andere als unumstritten; doch derartige Probleme greift Sacks nicht auf.

Darüber hinaus befriedigt die Interpretation der Kantischen Unterscheidung von „Dingen an sich“ und „Erscheinungen“ und damit des transzendentalen Idealismus nicht. Wohl damit die Diskussion der Auffassungen Kants besser in den Aufbau des gesamten Buchs passt, sieht Sacks hier eine ontologische Unterscheidung vorliegen (vgl. 199), also eine Unterscheidung verschiedener Welten oder Klassen von Entitäten. Diese ontologische Annahme einer von unserer Erfahrungswelt distinkten Klasse von Dingen an sich sei der Rest inakzeptabler Metaphysik in Kants transzendentalen Idealismus. Entsprechend schreibt er zuvor über Descartes und Hume,

dass sie darauf aus seien, „knowledge of the world as it is in itself“ zu rechtfertigen (69; vgl. 70). Leider diskutiert Sacks nicht die alternativen Interpretationen der Unterscheidung, welche die Kantforschung in den letzten Jahrzehnten stark beschäftigt haben – etwa nicht die moderate Interpretation, derzufolge Kant mit seinen Termini nicht primär Entitäten unterscheidet, sondern Perspektiven oder Zugangsweisen, besonders epistemisch relevante Perspektivenunterschiede: Dinge an sich („selbst betrachtet“, wie es bei Kant auch ergänzend heißt) sind demzufolge nicht oder nicht stets ontologisch verschieden von Erscheinungen. Erscheinungen sind vielmehr Gegenstände, die wir dahingehend betrachten, dass sie Bedingungen möglicher Erkenntnis erfüllen, während wir bei der Rede von „Dingen an sich“ hiervon absehen. Sacks behauptet auch, dass Kant ausschließe, dass die Erfahrungswelt „in which we live our lives is also the way the world is in itself“ (58; vgl. 198ff.). Nur unter der Annahme einer starken ontologischen Dualität von Erscheinungen und Dingen an sich ist dies aber eine problematische Behauptung. Natürlich hat die moderate Interpretation ihre Probleme. Nicht zuletzt scheinen manche Stellen der *KrV* eine starke ontologische Lesart zu erzwingen. Aber gerade eine Diskussion der systematischen Chancen der Philosophie Kants wie die von Sacks sollte sparsame Interpretationen des transzendentalen Idealismus zumindest erwägen.

Weitere Mängel ließen sich anführen. So reformuliert Sacks Kants Thesen über die Funktion apriorischer Begriffe für Wahrnehmung und Erfahrung in Weisen, die Kant als genetischen Erkenntnistheoretiker oder gar als Nativisten erscheinen lassen (etwa 45, 60–65). So wie Sacks Kants Strategie allgemein so interpretiert, dass er eine Untersuchung der Strukturen des „Geistes“ anstelle, um den Außenweltskeptizismus zu unterminieren, so sieht er ihn auch besonders als mit der Widerlegung von „tabula rasa“-Theorien beschäftigt. Auch gibt Sacks – im Übergang zur Diskussion des „world-driven scepticism“ – den Hegel folgenden Kritikern von Kants Theorie der transzendentalen Erkenntnisbedingungen vermutlich zuviel Recht. So wird diese Theorie als auf einer Konzeption des Selbst beruhend beschrieben, ohne dass dabei die für Kants universelle Ansprüche wesentlichen Annahmen über die Abgeschlossenheit und Vollständigkeit der Logik sowie die Beziehung zwischen den Tafeln der logischen Urteilsformen und der Kategorien- und Grundsatztafeln genügend verdeutlicht wird. Dann wird die Konzeption des Selbst in grober Weise als „the heart of Enlightenment“ charakterisiert, um schließlich verschiedene eher vage Konzepte eines „dialogical“ oder „cultural models“ des Selbst als zumindest attraktiv zu präsentieren.

Das alles heißt nicht, dass sich aus Sacks' Studie kein Gewinn ziehen lässt. Viele Detaildiskussionen etwa in Teil I des Buches enthalten subtile Überlegungen. Sacks' eigene Position, die besonders in Teil III begründet wird, kann hier nicht näher besprochen werden, ist aber ernst zu nehmen. So bietet Kap. 8 eine effiziente Diskussion heutiger Kontroversen über Formen und Möglichkeiten transzendentaler Argumente, und man darf hierbei davon absehen, dass Kants Argumente in der *KrV* weder in ihrer Form noch in ihren Beweiszielen als transzendente Argumente im heutigen Sinn zu sehen sind (vgl. T. Grundmann, „Was ist eigentlich ein transzendentes Argument?“, in: *Warum Kant heute?* Hrsg. von D. H. Heidemann und K. Engelhard. Berlin 2004). Sacks' Grundannahme, die verschiedenen Formen des Skeptizismus durch eine verfeinerte Konzeption von Objektivität anzugehen, ist ebenfalls der ernsten Betrachtung wert. Gelohnt hätte sich hier jedoch die Überle-

gung, ob und inwiefern das Streben nach Objektivität in unserer Erkenntnis eine realistische Grundposition nahelegt, welche dann den Skeptizismus in verschiedenen Varianten so unvermeidlich erscheinen lässt – wie von Autoren wie Nagel oder Stroud vorausgesetzt und von Sacks als Ausgangspunkt seiner Erörterungen angenommen wird. Und kann man gerade hier Kant nicht noch fruchtbarer interpretieren? (vgl. W. Carl, „Objectivity and Realism“, in: *Kant and Contemporary Epistemology*. Hrsg. von P. Parrini. Dordrecht 1994). Lässt man die fragwürdige Behauptung über die angeblichen Restlasten von inakzeptabler Metaphysik bei Kant beiseite, so mag mehr Nähe zwischen Sacks' eigener Position und der Kants bestehen als von Sacks selbst angenommen. Um diesen Verdacht zu erhärten, bedürfte es präziserer philosophiehistorischer Untersuchungen sowie einer reflektierten Bestimmung des Abstands von Kants Interessen und Positionen zu einer heutigen wie der von Sacks'. Erst auf dieser Basis ließe sich der sachliche Vergleich beider Positionen und ihrer Argumente angemessen durchführen.

Thomas Sturm, Berlin

Young-Rae Kim: Der Begriff der Bildung bei Immanuel Kant, Max Scheler und Theodor Ballauff. Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften: Frankfurt a.M. u.a. 2002, Europäische Hochschulschriften, Reihe XI, Pädagogik, Bd. 872. 282 Seiten. ISBN 3-631-39421-7.

Es gibt in Deutschland eine höchst komplexe pädagogische Tradition, in der sozialwissenschaftliche, historische, psychologische und philosophische Perspektiven enthalten sind. Es bedarf langer intensiver Bemühungen, um sich in dieser eigenartigen, in anderen Ländern nicht anzutreffenden Theorievielfalt zurechtzufinden. Selbst in Deutschland wird dieser Modus des pädagogischen Denkens durch einzelwissenschaftliche Simplifikationen marginalisiert. Im Gegenzug werden die pädagogisch relevanten Erfahrungswissenschaften immer philosophischer – freilich in recht arbiträrer, reduktionistischer Art. Auf die mit der Aufklärung beginnenden und im 19. Jahrhundert bis in Subsysteme vorangetriebenen Psychologisierung (Denkpsychologie, Völkerpsychologie, Psychologie des Kindesalters) folgt seit Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts eine sich selbst monopolisierende sozialwissenschaftliche Transkription der Pädagogik. Mehr oder minder wurden die politische Herkunft und perspektivische Begrenztheit dieser methodologischen Wandlung vergessen. Die Pädagogik wurde bedenkenlos zur Sozialwissenschaft verkürzt. Der Reduktionismus wurde noch dadurch potenziert, dass die Soziologie nach und nach zur zentralen Bezugswissenschaft avancierte, deren philosophische Kontextualisierung weitgehend unterblieb und als normativ stigmatisiert wurde. Defizite der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik, in der Diltheys erfahrungswissenschaftliche Intentionen jahrzehntelang hermeneutisch abgeschattet wurden, haben die soziologisierende Engführung des pädagogischen Denkens begünstigt. Kritisierbar kann sie nur in einer Philosophischen Pädagogik werden, die jenseits der Aufteilung in empirische, normative und spekulative Pädagogik-Systeme steht. In Kants Pädagogik wird dieses komplexe Modell entfaltet. Erst im 20. Jahrhundert wird ihr beispielsweise durch Paul Natorp, Jonas Cohn, Bruno Bauch, Gerhard Funke und Wolfgang Ritzel die systematische Aufmerksamkeit zuteil, die sie verdient.



Young-Rae Kim aus Südkorea hat diese deutsche philosophische Pädagogik als irritierende, seine eigenen pädagogischen Traditionen in Frage stellende Herausforderung empfunden. Er hat den Dialog über kulturelle Besonderheiten hinweg gesucht und die bildungsphilosophische Zentrierung der neuzeitlichen deutschen Pädagogik exemplarisch rekonstruiert. Dass die sprachlich-semanticen Anforderungen für einen solchen Assimilationsprozess außerordentlich hoch sind, versteht sich von selbst. Biographisch-kulturelle Vor-Urteile lassen sich nicht gänzlich suspendieren. In ihnen ruht alles Verstehen, zu dem wesentlich auch Missverstehen gehört. Es macht nicht den geringsten Reiz des vorliegenden Buches aus, in concreto Möglichkeiten und Grenzen des extrem erschwerten (interkulturellen) Verstehens deutlich erfahren zu können. Mit faszinierender hermeneutischer Leidenschaft hat sich Kim in die bildungsphilosophische Problematik der letzten zwei Jahrhunderte einzuhausen versucht, was ihm auch, wie die vorliegende Arbeit zeigt, in recht gediegener Weise gelungen ist.

Zu Recht greift Kim aus dieser Tradition theoretisch besonders differenzierte und zum Teil ins Abseits gedrängte resp. gänzlich vergessene Positionen heraus. Die moderne Pädagogik in Deutschland beginnt mit Herbart und Schleiermacher. Beide Philosophen und Pädagogen verdanken die tiefsten Anregungen der kantischen Transzendentalphilosophie, die freilich auch mit jeweils unterschiedlichen Argumenten von ihnen kritisiert wird. Kim geht nicht auf diese schwierige Programmkonstellation ein, sondern setzt die systematische Rekonstruktion der kantischen Bildungsphilosophie, die in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts einige beachtenswerte Neuinterpretationen gefunden hat, in den Mittelpunkt seines Interesses. Fast die Hälfte der kimschen Dissertation ist dem Bildungsbegriff Kants gewidmet.

Zu Beginn dieser Rekonstruktion geht Kim auf den von Friedrich Theodor Rink 1803 herausgegebenen, aufgrund seiner Heterogenität zu Fehlinterpretationen geradezu verführenden Text *Immanuel Kant über Pädagogik* mit beeindruckender theoretischer Selbständigkeit und bemerkenswerten Kenntnissen der Sekundärliteratur ein. Dabei stellt Kim diesen nicht-authentischen Text in den argumentativen Zusammenhang der kantischen Transzendentalphilosophie, wobei besonders die *Kritik der Urteilskraft*, die im Vorlesungstext kaum eine Rolle spielt, zur Klärung der kantischen bildungsphilosophischen Intentionen herangezogen wird (91ff.). Zuvor werden die anthropologischen Grundlagen der kantischen Bildungsphilosophie im Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft* freigelegt. Über den größeren Zusammenhang dieser anthropologischen Wendung in der neuzeitlichen Pädagogik lässt sich Kim allerdings nicht aus. Er bleibt, was zugleich ein Nachteil und ein Vorteil ist, in der kantischen anthropologisch-bildungsphilosophischen Welt. Der Freiheits- und der Personbegriff sollen systematisch dargestellt werden (29ff.). Als Basis für die weiteren Erörterungen ist das nicht nur sinnvoll, sondern unerlässlich. Zu fragen bleibt allerdings, ob der gewählte Titel *Transzendente Anthropologie* nicht einer gründlichen Diskussion bedarf. Kim bezieht sich in seinen Ausführungen auf die „kritischen“ Hauptwerke Kants, ohne die pädagogische Bedeutsamkeit der so genannten vorkritischen – übrigens auch ästhetisch orientierten und dem „moralischen Gefühl“ noch verpflichteten – Schriften auch nur anzudeuten. Kants Sicht des Menschen hat sich im Laufe seiner denkerischen Entwicklung tief greifend gewandelt. Wir haben nicht *eine* kantsche (und zu-

dem noch transzendente) Anthropologie. Selbst im Spätwerk, nämlich in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* stoßen wir auf ein vielschichtiges, von Kant nicht letztlich geklärtes Gefüge von anthropologischen Perspektiven, an dessen innere Kohärenz Kant fest geglaubt hat. Solche denkerischen Wandlungen werden von Kim nicht berücksichtigt. Er konzentriert sich, was auch sein begrenztes Recht hat, auf die kritischen Hauptwerke, ohne die von Kant im Alter geahnte und teilweise umrissene „anthropologische“ Synopse zu bedenken und in Grundzügen darzustellen.

Auf die Schlüsselstellung der *Anthropologie* achtet Kim weniger. Die europäische anthropologische Wendung, die sich im Spätmittelalter als Antwort auf die menschenvergessene, den Menschen zutiefst verunsichernde autistische Theozentrik anbahnte und in der Aufklärungsbewegung gattungsbezogen naturrechtlich konsolidierte (Kants Ethik und Rechtsphilosophie dokumentieren das menschheitliche normative Begründungsmuster, das Diderot, Rousseaus Bindung der *volonté générale* an den konkreten politischen Körper noch übersteigend, in der *Encyclopédie* leidenschaftlich verfocht, in systematischer Vollendung), kann offensichtlich als Basis des Verstehens nicht vorausgesetzt werden. Geistesgeschichtliche Informationen vermögen solche biographisch-hermeneutischen Fundamente nicht zu ersetzen. Kim behilft sich mit einer letztlich arbiträren Auswahl. Man sollte bei dieser Kritik nicht vergessen, welch immenses Unterfangen die theoretische Rekonstruktion der kantischen „Anthropologie“ selbst für einen in der europäischen Philosophietradition groß gewordenen Interpreten darstellt. Immerhin: Diese theoretische Souveränität ist ansatzweise vorhanden. Die provozierende Fügung *Transzendente Anthropologie* wird freilich ohne tieferes Problembewusstsein verwandt. Die perspektivische Pluralität der kantischen Anthropologie wird nicht systematisch entwickelt oder zumindest im Grundsätzlichen angedeutet. Zwangsläufig bleiben die mit dieser Pluralität verknüpften systematischen Probleme letztlich undiskutiert.

Folgen dieser systematisch-perspektivischen Verkürzung zeigen sich denn auch an einigen Stellen der Arbeit. Ein Beispiel: Auf Seite 34 zieht Kim das Fazit seiner Analyse des kantischen Willensbegriffs. Eine systematischen Rekonstruktion der differenten Willensformen und Vernünftigkeiten (der technischen, pragmatischen und moralischen Imperativitäten, die Kant in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt hat) und ihres Bezugs unterbleibt. Die in der *Pädagogik*-Vorlesung ebenso wie in den ethischen Schriften und in der Anthropologie ins grelle Licht gerückte (pädagogisch bedeutsame) voluntative Differenz resp. Komplexität des kantischen Willensbegriffs wird von Kim nicht behandelt. Für das Verständnis der *Pädagogik*-Schrift sind diese Differenzierungen von großer Bedeutung. Statt ihnen nachzugehen, behauptet Kim, Kant setze in dieser Vorlesung die „Zieldimension der Bildung unbegründet voraus“ (14). Deren philosophische Begründung war auch nicht sein Ziel in einer für weite Zuhörerkreise gedachten Einführung ins pädagogische Denken und Handeln, die der Elternbildung eine wichtige Funktion zuerkennt. Er wollte Willensformen in ihrer Gefügtheit und pädagogischen Bezüglichkeit erörtern, also ein Bewusstsein der „anthropologischen“ Komplexität ermöglichen. Dies war auch sein Anliegen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft*. Die technischen Imperative werden anders als in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* nur noch am Rande behandelt. Kant konzentriert sich nunmehr auf die Abgrenzung von

Selbstliebe (Klugheit als totalisierende Intention des eigenen Glücks) und Sittlichkeit. Der Begriff der technisch-instrumentalen Vernunft wird durch alle Imperativitäten umgreifend bestimmt. Die rousseausche Verbindung von wohlwollend-empathischem *amour de soi* und Sittlichkeit als vital-religiösem Grundgefühl, die in der Tradition des Glaubens an die originäre Valenz des moralischen Gefühls (Hutcheson, Shaftesbury) steht, der auch Kant in seiner vorkritischen Zeit zu faszinieren vermochte, wurde zu einer moralphilosophischen und moralpädagogischen Herausforderung ersten Ranges, da sie einen sublimen moralischen Empirismus als letztes Wort verkündete.

Ohne diesen rousseauschen Kontext lässt sich Kants *Pädagogik*-Vorlesung ebenso wenig wie die *Kritik der praktischen Vernunft* verstehen. Bei aller terminologischen und thematischen Orientierung an Rousseaus kulturkritischen und pädagogischen Schriften hat Kant eine im Kern antirousseauistische transzendente Pädagogik im Auge. Die unbedingt-vernünftige, der Pathologie des Gefühls enthobene Selbstbestimmung des Zöglings ist deren Ziel. Dessen Verwirklichung wird von Kant in einer Stufungstheorie von Verbindlichkeiten bedacht. So entwirft er in der *Pädagogik*-Vorlesung eine prinzipientheoretische Systematik von pädagogischen Imperativen resp. Handlungsformen, die für den Erzieher und nach und nach für den Edukanden verbindlich sein sollen. In der verlässlichen textnahen kantschen Rekonstruktion der *Pädagogik*-Vorlesung tritt diese transzendentalphilosophische Systematik in den Hintergrund (57ff.). Kim versucht stattdessen die Möglichkeiten einer textimmanenten Interpretation auszuschöpfen, was ihm auch in den Grenzen dieses Verfahrens überzeugend gelingt. Maximen- bzw. motivationstheoretische Feinheiten der kantschen Transzendentalphilosophie werden dabei hin und wieder vernachlässigt. Für die philosophische Pädagogik sind sie höchst bedeutsam.

Kims Würdigung der *Pädagogik*-Vorlesung ist in vielem überzeugend und dennoch grundagentheoretisch und problemgeschichtlich ergänzungsbedürftig. Die für Kant wesentlichen kritischen Bezüge auf die rousseausche Pädagogik, die in familiärer (*Julie*, 1761), national-bürgerlicher (Artikel *Économie* in der *Encyclopédie*, 1755) und konstruktiv-synthetisierender Form als Pädagogische Provinz (*Émile*, 1762) europaweit bekannt und umstritten war, werden nicht ins Licht gehoben. Kants Entwurf einer Pädagogik der Vernünftigkeiten übersteigt die institutionellen Begründungsweisen, denen Rousseaus Aufmerksamkeit galt. Die Konkreta der Familie, des Volkskörpers und der geschichtlich-epochalen Situation, in der das Vaterland noch einmal trotzig und fast resignativ als alle Partikularinteressen in der Idee des Gemeinwohls aufhebendes libidinöses Objekt, als „Mutter“, wie Rousseau sagt, beschworen wird, werden in der kantschen Pädagogik durch die Perspektive universal Vernünftigkeit suspendiert. Während Rousseau Vernunft und Gefühl auf überschaubare, erlebbare soziale Einheiten miteinander verbunden fokussieren will, weil er an die Fernethik des Menschen als geschichtliche Möglichkeit nicht glaubt, will Kant gerade für diese Entgrenzung des regionalen Ethos in einer universal-prinzipientheoretischen Ethik die pädagogische Theorie und Praxis verwenden. Solche typologischen Varianten der Aufklärungspädagogik gilt es herauszuarbeiten, um die Eigentümlichkeit und transzendente Radikalität des kantschen Pädagogik-Projektes angemessen zu würdigen. Kants Zurückweisung des letztinstanzlichen Gefühls und der ungezügelter Phantasie zugunsten gänzlicher rationaler Selbstkontrolle, die mit dem Denken-Lernen der Kinder beginnt, gründet in einem Vernunftglauben, der

Rousseau fremd ist. Kants Autonomiebegriff löst sich von dem pragmatistisch kontextualisierten Urteilen-Können der rousseauschen Pädagogik und bestimmt eine gesinnungshafte Selbstkonstitution des Menschen, die vital-naturale gefühlsgebundene Motivationen transzendiert. Dass eine solche Autonomie zu einem Gefühl der Selbstachtung führt, bedeutet keine Rehabilitierung des moralischen Gefühls als Begründungswirklichkeit des sittlichen Willens.

Die rezeptionsgeschichtlich weitgehend verkannte Eigentümlichkeit der kantischen Pädagogik, den Begriff der Menschlichkeit in der Idee der Sittlichkeit neu zu bestimmen und dem pädagogischen Denken und Handeln als Leitgedanken vorzugeben, bleibt im kimschen interpretativen Immanentismus abgeschattet. Dass Kants transzendente Pädagogik wie ein erratischer Block in der aufklärerischen Landschaft liegt und sensualistisch-pragmatistische und resistente theologische (Campe, Salzmann) Begründungen der Pädagogik als Fehlformen erweist und eine neue Bestimmung von Menschlichkeit und Glück als sich selbst achtende Zufriedenheit entwickelt, kann durch die von Kim vollzogene perspektivische Begrenzung nicht recht hervortreten.

Kants Pädagogik können wir nur dann im tiefsten Sinne würdigen, wenn sie in den Zusammenhang einer europäischen Bewegung der Verinnerlichung gestellt wird, die in den pädagogischen Schriften des Erasmus von Rotterdam ihren ersten großen postulatorischen Ausdruck fand und im Pietismus eine für Kants Lebens- und Denkgeschichte bedeutsame Transskription erfuhr. Bildung wurde zur glücklich erfahrenen Selbstkontrolle, in der die repressiven Momente letztlich ins Positive gewendet wurden. Kants Pädagogik steht am Ende eines jahrhundertelangen Prozesses der Selbstdisziplinierung und Sensibilisierung des europäischen Menschen. Auf's Ganze gesehen übersetzt Kant diesen Prozess in eine Klimax von Vernünftigkeiten. Dadurch universalisiert er das europäische Bildungsideal, das er zugleich mit dem Gedanken der alle Lebensbelange transzendierenden sittlichen Selbstkonstitution überschreitet. So wird der postulatorische Gehalt der Bildungsidee vertieft. Ihre Einbettung in die Erfordernisse einer bürgerlichen Gesellschaft und des heilsgeschichtlichen Teleologismus, die des innengeleiteten Menschen bedürfen, ist damit überwunden. Die rousseausche Alternative „Erziehung zum Menschen oder Erziehung zum Bürger“ wird durch einen bislang nicht gekannten Begriff von Menschlichkeit überboten, der selbst noch Diderots Rousseau korrigierende Orientierung an der Menschengattung übersteigt. In einer unhistorischen Interpretation, selbst wenn sie, wie bei Kim von gediegener Verlässlichkeit ist, muss die kantsche bildungstheoretische Leistung zumindest teilweise unerhellet bleiben.

Problematisch ist auch der weit reichende kimsche Vorwurf, Kant habe die applicative Hinsicht in seiner *Pädagogik*-Vorlesung, also die „Frage nach den Bedingungen einer systematischen pädagogischen Umsetzung der Zieldimension“ (15) nicht hinreichend bedacht. Die Eigenart der kantischen Argumentation – zumindest der erste Teil der Vorlesung ist dezidiert systematisch gehalten –, nämlich die Verbindung prinzipientheoretischer und exemplarischer Darstellung, wird zu einem Vorwurf der Vagheit und des Bruchs umgemünzt. Eine hermeneutische Würdigung des Vorlesungstextes, der ein Gefüge unterschiedlicher Sedimentierungen des pädagogischen Denkens darstellt und einer eigenen Auslegungskunst bedarf, die mit der schlichten Unterscheidung von authentischen und nicht authentischen Partien nicht verwirklicht werden kann, unterbleibt ebenso wie die Entdeckung seiner systema-

tisch-bildungstheoretischen Bedeutsamkeit. Sowohl die *Pädagogik*-Vorlesung wie die *Anthropologie*, deren Spuren in der *Pädagogik* auf Schritt und Tritt zu sehen sind, können zu einem neuen Verständnis der kantschen philosophisch-pädagogischen Intentionen führen. Das arg schlichte Etikett „transzendental“ verhindert ein solches Verständnis eher, als dass es ihm Wege ebnet. Die für den späten Kant so zentrale Frage nach dem Verhältnis von Transzendentalität und Faktizität bleibt bei einer solchen Etikettierung unverstanden.

Da Kim eine solche systematische Perspektive weitgehend fehlt, bleiben seine philologisch-formalen Interpretationen der *Pädagogik*-Vorlesung an den Rink-Text und an die reichlich herangezogene, nicht immer zitierte Sekundärliteratur (vgl. 59f.) gebunden. Die deutlichen Bezüge auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* könnten – wegen ihrer systematischen Relevanz – durchaus grundsätzlicher bedacht werden. Verdienstvoll ist hingegen, dass Kim sich in seiner Interpretation um begriffliche Präzisierungen bemüht, wobei er sachkundig und recht belesen auf andere Kant-Texte zurückgreift (51 ff.). Hin und wieder geht er bei solchen Klärungen auch in die pädagogische Theorietradition, wie es hermeneutisch unerlässlich ist.

Es fällt auf, dass Kim die anthropologische Relevanz der *Pädagogik*-Vorlesung unterschätzt. Die für die moderne Anthropologie so charakteristische Weltoffenheit, die Kant zu Beginn dieser Vorlesung entwickelt, bleibt ebenso unthematisiert wie der damit verbundene Sinngebungs- resp. Deutungszwang des Menschen. Die argumentative Struktur der *Pädagogik*-Vorlesung wird damit verkürzt (57 ff.). Dass der Mensch ein faktisch-vitales Wesen mit Vernunftbezogenheit und Vernunftbestimmtheit ist, wird eher geahnt als systematisch expliziert. Damit bleibt die entscheidende, auch für die grundagentheoretische Diskussion der Gegenwart äußerst wichtige Würdigungsperspektive der kantschen Pädagogik abgedunkelt. Gekonnte, manchmal allerdings auch recht willkürliche Einzelanalysen und Behauptungen treten an deren Stelle. Aus pädagogischen Handlungsformen werden so „Stufen der Entwicklung“ (62 ff.). Das Problem der Differenz und Bezüglichkeit von Handlung und Prozess wird nicht deutlich gesehen. Verweise, Zitate und subjektive Bemerkungen verdrängen die pädagogisch-anthropologische Reflexion. Das trifft auf die Analyse des Wartungsbegriffs, der systematisch inkorrekt einmal als Vorstufe, dann aber als Form des pädagogischen Handelns gesehen wird, ebenso zu wie auf die des Begriffs der Moralisierung, die an einer organologischen Metaphorik (vgl. 76) orientiert ist und die Wertigkeit von Individualitätsmomenten in der sittlichen Selbstbestimmung nicht genügend präzisiert. Auch ringt Kim mit der paradoxalen, Freiheit und Zwang vereinenden Grundbestimmtheit des pädagogischen Handelns (77), ohne deren Reichweite genau zu erkennen. Nach Kant sind alle (also nicht nur die Moralisierung) pädagogischen Handlungsformen durch ebendiese Struktur gekennzeichnet. Moralität ist im Grunde immer schon, auch in der Intention bedingter Vernünftigkeit, vorausgesetzt. Kants intentionales Pädagogik-Modell ist in diesem Sinne antinaturalistisch. Er konstruiert Modi der Vernünftigkeit und deren Genese. Er gibt keine Beschreibung der Entwicklung des Menschen. Es ist nur allzu verständlich, dass Kim diesen konstruktivistischen Duktus des kantschen Denkens auch aufgrund der Polysemantik des Textes mit empirischen Gegebenheiten gleichsetzt. Ein geheimer Biologismus schleicht sich ein, welcher der extremen kulturellen Differenz geschuldet ist.

Hier liegen die Wurzeln einiger Unbestimmtheiten. Kants Begriff der Physis (62f.) wird im Sinne biotisch-psychischer Fakten missverstanden. Es wird übersehen, dass Kants Begriff der Naturanlagen des Menschen von kulturellen Leistungsformen (Praxen, Vernünftigkeiten) her gedacht ist (Frischeisen-Köhler, Litt). Kims verdienstvoller philologischer Einstieg müsste systematisch überformt werden. Die von ihm zu Recht monierten Differenzen in der Terminologie der *Pädagogik*-Vorlesung indizieren doch eine Brüchigkeit im Physis-Praxis-Denken, die auf Missverständnisse, Verfälschung oder Überarbeitung verweist. Für die Hermeneutik des Textes sind sie höchst bedeutsam.

Es besteht in der Pädagogik die Tendenz, Kants Theorie moralistisch misszuverstehen. Und Kim folgt dieser Tendenz ohne kritische Distanz. Seine allzu schematische Bestimmung des kantischen Personbegriffes lässt ihn diesen Fehler begehen. Kants eigentümliche ganzheitlich-universalistische Konzeption von Bildung, die Herbart und Humboldt bei aller Differenz im Einzelnen recht nahe steht, wird moralistisch reduziert. Von der sozialen und kulturellen Selbstgestaltung des Menschen hören wir wenig. Die von Kim vollzogene Trennung zwischen physischer und praktischer Dimension ist zu oberflächlich. Mit Niethammers Verbindung beider Dimensionen, die Kants Intentionen entspricht, kann Kim nichts anfangen. Er stimmt ihr lediglich zu und denkt nicht weiter über sie nach. Die imperativische Struktur von Kants bedingter und unbedingter Vernünftigkeit wird nicht theoretisch gewürdigt. Bezug und Differenz von Bildung und Erziehung werden nicht genügend geklärt.

Aus ebendiesen Gründen wird auch der Begriff der Wartung von Kim nicht in den anthropologisch-bildungstheoretischen Kontext gestellt, in dem Kant ihn verortet. Kim belässt es bei zugleich richtigen und dennoch in die Irre führenden schematischen Reproduktionen. Trotz dieser Kritik soll die systematische Leistung, die Kim in dem Kant-Teil seiner Arbeit erbringt, anerkannt werden. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Informationen und Gedanken Kim in einen lesbaren und in vielen Einzelheiten gekonnt differenzierten Text einbettet. Besonders gelungen sind die Ausführungen über Moralisierung, in denen Kants *Anthropologie* und *Religionsschrift* verständnisvoll integriert werden (75 ff.). Nicht weniger positiv sind die Bemühungen von Kim, die *Kritik der Urteilskraft* in die Gesamtdarstellung der kantischen Pädagogik einzubeziehen (91 ff.). Auf einen Rückgriff auf Kants vorkritische ästhetisch-moralische Schriften verzichtet er leider. So entsteht der Eindruck, Kant habe sich erst nach der Abfassung der *Ersten Kritik* ästhetisch-bildungstheoretischen Fragen zugewandt. Auch werden die für Kant höchst folgenreichen Beziehungen zum angelsächsischen Emotionalismus (Shaftesbury, Hutcheson etc.) einfach ausgeblendet. Lange vor seiner *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* hatte Kant eine Theorie dieser humanen Grundmöglichkeit des Wirklichkeitsbezugs. Was Kim über den kantischen Humanitätsbegriff sagt, ist im Großen und Ganzen korrekt und gediegen belegt (auch mit etwas abseitigen kantischen Schriften). Falsch ist allerdings die Behauptung, Kant habe den Begriff der Humanität nicht expliziert (118). Die *Kritik der Urteilskraft* und die *Anthropologie* müssen doch als eine solche Explikation gelesen werden. Und Kim liest die Schriften doch in exakt diesem Sinne, wenn auch auffällt, dass er einige theoretische Schwierigkeiten hat, die von Kant anvisierte Gesamtsystematik, die nicht mit einer „ganzheitlichen Pädagogik“ (ebd.) identifiziert werden darf, zu begreifen. Seine Ausführungen über die „ästhetische Subjektivität“ krankten an mancher Halbheit und Missverständlichkeit (118 ff.). Auf die spezifi-



sche Gemeinschaftsfunktion des *sensus communis* wird nicht eingegangen. Und die höchst komplexe Gefügtheit der Idee der Humanität – erst Herders *Briefe zur Beförderung der Humanität*, die in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts erschienen sind, lassen den Begriff der Humanität zum emphatischen Ideal werden – wird nicht systematisch bewältigt, sondern in reihenden Andeutungen vergegenwärtigt. Über die politisch-sozialen Bezüglichkeiten des kantischen Humanitätsbegriffs hören wir freilich Zutreffendes, freilich nichts hermeneutisch Elaboriertes. Die sprachlich-gedanklichen Differenzierungsmöglichkeiten stoßen hier an ihre Grenzen. Auch finden wir keinen Hinweis auf die bildungstheoretische Rezeption von Kants *Kritik der Urteilkraft*. Schiller, Fichte, Novalis, Wilhelm v. Humboldt und alle anderen selbstdenkenden genialen Zeitgenossen griffen doch mit Freude auf ebendieses neue fundamentale Perspektiven eröffnende Werk zurück – auch der philosophisch so wenig begnadete Goethe. Kants *Kritik der Urteilkraft* hat in der Tat Epoche gemacht. Davon lassen die kimschen Umschreibungen kaum etwas ahnen. Die große kulturelle Differenz lässt sich trotz aller Bemühungen nicht überspringen. Dennoch sind die Assimilationsversuche faszinierend; sie berechtigen zu großen Hoffnungen. Kant wird über die Kulturen hinweg prinzipiell verstanden.

Im 2. Kapitel (125ff.) behandelt Kim recht kenntnisreich den schelerschen Bildungsbegriff, den er in den Kontext der materialen Wertethik stellt, was durchaus angemessen ist. Das entspricht auch der schelerschen Selbstinterpretation: Denn Scheler hat in seinen späten wissenssoziologischen und bildungstheoretischen Schriften – nicht nur die Abhandlung „Die Formen des Wissens und die Bildung“ entwickelt Schelers Bildungsphilosophie, wie Kim zu Unrecht behauptet – die Kontinuität mit dem *Formalismus*-Buch hervorgehoben und auf die systematische Einheit seines metaphysisch-phänomenologischen Werkes verwiesen. Am Ende ebendieses Buches skizziert Scheler die in der Pädagogik kaum rezipierte Theorie der Vorbildtypen, die Kim dankenswerter Weise in seine Darstellung der schelerschen Bildungslehre hineinnimmt. Den wissenssoziologischen Kontext der schelerschen Bildungsphilosophie, den Scheler ab 1921 entwickelte, berücksichtigt Kim leider nicht. Er bleibt zu einseitig an das *Formalismus*-Buch gebunden, dessen Personlehre er knapp und verständnisvoll nachzeichnet (130ff.).

Viel zu kurz und unerläutert bleiben indes die Ausführungen Kims zur metaphysischen Bestimmung des schelerschen Bildungsbegriffs (125). Die verschiedenen Metaphysik-Begriffe Schelers (1. Stufe → Metaszienzen / 2. Stufe → *Ens a se*) werden überhaupt nicht berücksichtigt, obwohl sie für das Verständnis der schelerschen Bildungsphilosophie von großer Bedeutung sind. Gut gelungen ist hingegen die anthropologische Kontextualisierung der schelerschen Bildungstheorie (125ff.). Weniger akzeptabel ist die kimsche Bestimmung des schelerschen Begriffs der Funktionalisierung, der für die moderne Bildungsphilosophie höchst bedeutsam werden könnte. Über die Anwendungsdimension hören wir von Kim kein Wort.

Aufs Ganze gesehen ist das Scheler-Kapitel theoretisch besser ausgefallen als der Kant-Teil, in dem Kim über weite Strecken seine Mühe hat, sich simplen Klischees zu entwinden und Kants bildungstheoretische Leistung angemessen zu würdigen. Aber auch im Scheler-Kapitel sind Mängel deutlich zu spüren. Kim betreibt ein vorwiegend rekonstruktives Geschäft und lässt sich immer wieder zu recht willkürlichen Behauptungen hinreißen, in denen sich eine Grenze seiner gedanklichen Aneignung zeigt. Zu viele philosophische und pädagogische Voraussetzungen sind



offenbar für ein befriedigendes Scheler-Verständnis vonnöten. Dass Kim sich trotz aller Unzulänglichkeiten solche schwierigen Voraussetzungen zumindest teilweise angeeignet hat, zeigen manche Details seiner Rekonstruktionsarbeit. Es gelingt ihm beispielsweise recht gut, die Unterschiede zwischen der husserlschen und der schelerschen phänomenologischen Reduktion zu markieren (131f.). Darüber hinaus verfügt Kim über erstaunliche Kenntnis der Sekundärliteratur, die überzeugend in den Scheler-Text integriert wird, wenn auch manchmal Belege aus der Sekundärliteratur fehlen.

Auf theoriegeschichtliche Zusammenhänge achtet Kim in seiner gesamten Schrift recht wenig. So verzichtet er auch auf die Kontextualisierung der schelerschen Phänomenologie in der voluntaristischen Tradition des 19. Jahrhunderts. Schelers bildungstheoretische Bezugsmodelle bleiben ebenfalls im Dunkeln. Auffallend große theoretische Schwierigkeiten hat Kim bei der Darstellung des schelerschen Personbegriffs (130ff.). Schelers Zurückweisung der Subjektsphilosophie des Transzendentalen und Deutschen Idealismus wird nicht gesehen, auch nicht die Polemik gegen alltägliche und einzelwissenschaftliche (psychologische) Theorien des Subjekts resp. der Identität. Richtig erkannt wird hingegen, dass Scheler keine substantialistische Deutung des Personbegriffs intendiert. Dennoch: größere philosophie- und pädagogikgeschichtliche Zusammenhänge sind nicht präsent.

Dennoch ist anzuerkennen, dass sich Kim um eine *kritische* Rekonstruktion durchgängig bemüht. Sein kritischer Umgang mit der schelerschen Personlehre ist zwar manchmal etwas voreilig und schematisch, er bringt aber auch einige bedenkenswerte Aspekte zutage. Die intendierte Zurückweisung des schelerschen materialen Apriori ist durchaus theoretisch bedeutsam, wenn auch subjektivistisch-arbiträre Stellungnahmen dabei zu sehr in den Vordergrund rücken (vgl. 151). Es werden häufig „eigene Erkenntnisse“ beansprucht, die aber nur zu den gängigen (Vor-)Urteilen der philosophischen Literatur gehören. Die Unrechtsgeschichte der Scheler-Rezeption wird so naiv fortgesponnen. Welche Maßstäbe in der Scheler-Kritik gelten (sollten), ist Kim manchmal – verständlicherweise – bewusst. Scheler ist kein Flachdenker.

Häufig bietet uns Kim nur Zitate anstelle von Erläuterungen. Bei der Kritik am schelerschen „Materialismus“ wird nicht die Eigenart der schelerschen Wesenssicht (Ausschaltung der Subjektivität) berücksichtigt. Deshalb greift sein Subjektivismus-Vorwurf – zumindest in dieser simplen Form – ins Leere. Auf höherer Ebene ließe sich mit diesem Argument sicherlich einiges entdecken, aber eine solche Ebene beschreitet Kim leider nicht.

Im Kapitel 3 (182ff.) expliziert Kim den Bildungsbegriff von Theodor Ballauff. Dessen Ablehnung einer anthropologischen Fundierung der Pädagogik wird korrekt dargestellt. Kim setzt sich mit diesem erstaunlichen Theorem wieder nur immanent auseinander; über die historisch-systematischen Hintergründe einer anthropologischen Begründung der Pädagogik erfahren wir nichts. Der Versuch von Kim, Ballauuffs Position zu erschüttern, ist trotz aller Unzulänglichkeit anerkennenswert. Dennoch dringt er nicht zu einem tieferen Verständnis der ballauffschen Zurückweisung anthropologischer Begründungen vor. Historistische und allgemein gültige anthropologische Perspektiven, deren Unerlässlichkeit er behauptet, stehen bei ihm unvermittelt nebeneinander. Dass Ballauuffs denkphilosophischer Ansatz selbst eine Anthropologie impliziert, ist nicht ganz zutreffend. Man muss berücksichtigen,

welchen Anthropologie-Begriff er seinen Refüsierungen zugrunde legt. Anthropologie und Deutung des Menschen sind auch nicht deckungsgleich. Aber wir wollen solche Subtilitäten hier nicht einklagen.

Verständnisvoll, aber allzu summarisch zeichnet Kim Ballauffs Kritik an den „klassischen“ (traditionellen idealistischen und realistischen) Bildungstheorien nach (183). Ballauff hat in ihnen im Widerspruch gegen traditionale Interpretationen und Wertungen bildungstheoretisch verhängnisvolle Selbstermächtigungsideologien gesehen und auch die kantische Theorie des vernünftigen Willens solchen Bedenken unterworfen. Pestalozzianische Orientierungen waren dafür ausschlaggebend. Über die Zulänglichkeit der ballauffschen Vorbehalte gegen willenszentrierte persönlichkeits-theoretische Konzeptionen müsste nachgedacht werden. Ballauff stellt sich in die kulturenumgreifende Tradition der Resignationsphilosophie (Rousseau, Karl Philipp Moritz und die Freimaurer, asiatische Traditionen), um die neuzeitliche Fetischisierung des Wollens zu durchbrechen. So formuliert er seinen denkphilosophischen Ansatz, der bei Licht besehen auch mit der kantischen Theorie des Willens viele Übereinstimmungen zeitigt. Die entscheidende Differenz liegt in der Beurteilung der Imperativität. Um Licht in diese grundsätzliche Problematik zu bringen, müsste Kants (späte terminologische) Differenzierung zwischen Willkür (Spontaneität) und Wille (Autonomie, reine praktische Vernunft) systematisch durchgespielt werden. Sittlicher Wille ist Denken, also kein empirisches Wollen. Und der Begriff der Person aus der Transzendentalen Dialektik ist nicht identisch mit dem Begriff der Persönlichkeit aus der *Kritik der praktischen Vernunft*. Ballauffs bildungstheoretische „Aufhebung des Wollens“ zielt offensichtlich in andere Richtung. Eine Auseinandersetzung mit der kantischen Transzendentalphilosophie wird nicht gesucht. Gegenstand der Kritik sind narzisstische Reflexionsphilosophien, in denen die neuzeitliche Individualisierung zu einer egotistischen Verengung des Denkens, Gestaltens und Verantwortens geführt hat. Hier bestünde Differenzierungsbedarf. Kim setzt, ohne solche Nuancierungen zu beachten, der Autonomie des Willens die Autonomie des Denkens gegenüber (198 ff.). Die grundsätzliche Bedeutung der ballauffschen Kritik an der neuzeitlichen individualistisch-reflexiven Philosophie der Persönlichkeit durch eine denkphilosophische Fundierung der Pädagogik, die doch erstaunliche Ähnlichkeiten mit Kants pädagogischen Intentionen hat, bleibt im Hintergrund. Habitualisierungsprobleme, denen Kant und Ballauff nachgehen, finden keine Berücksichtigung. Eine hinreichende Klärung der bildungstheoretisch bedeutsamen Imperativitätsfrage kann ohne solche Bezüge nicht gelingen.

Trotz dieser Bedenken vermag Kims Nachzeichnung wichtige Aspekte der ballauffschen Bildungslehre verständnisvoll zu skizzieren. Dabei wird auch auf die ballauffsche Kritik am universalistischen Anspruch der Sozialisationstheorien verwiesen. Auf wissenschafts- und zeitgeschichtliche Bezüge aber warten wir vergeblich. Mehr als eine knappe Nacherzählung wird uns nicht geboten. Der Strukturwandel der Pädagogik resp. Erziehungswissenschaft in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist Kim offensichtlich nicht in hinreichendem Maße bewusst. Die Widerständigkeit der ballauffschen Bildungslehre vermag er ebendeshalb nicht richtig zu würdigen.

Der etwas diffuse Exkurs über Herbarts Konzept des erziehenden Unterrichts (227 ff.) überrascht ein wenig. Die Darstellung der herbartschen Bildungslehre ist im Großen und Ganzen zutreffend, aber sie wirkt doch recht summarisch und ohne tie-

fere geistige Aneignung. Eine systematische Deutung der Abhandlung „Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung“ und der *Allgemeinen Pädagogik* erhalten wir nicht. Herbarts praktische Ideen werden in ihrer Gefügtheit und Wertigkeit nicht bedacht. Die knappen Bemerkungen zum pädagogischen Takt hingegen entsprechen Herbarts Intentionen (235 ff.). Auf die Hilfe und die Anregungen der Sekundärliteratur verzichtet Kim allzu großzügig. Dem Niveau seiner in manchen Partien recht gelungenen Arbeit wären solche Rückgriffe sicher gut bekommen. So bleibt die Gegenüberstellung von kantischer und herbartscher Pädagogik willkürlich und in vielerlei Hinsichten schief. Die Differenz des jeweils ins Spiel gebrachten Begriffs der Sittlichkeit wird nicht gesehen (vgl. 237 f.). Herbarts Kant-Kritik, die vorrangig eine Kritik des *fichteschen* Idealismus sein will, wird in ihrer theoretischen Relevanz unterschätzt. Ein Blick in die Schriften von Walter Asmus, Blaß oder Heim o. a. hätte Kim eines Besseren belehren können. Der Vergleich zwischen Scheler und Herbart bringt keine eigenen Gedanken und bleibt sehr vage. Schelers Auseinandersetzung mit Herbarts Psychologie und Ethik im *Formalismus*-Buch wird gar nicht berücksichtigt. So werden bildungstheoretische Übereinstimmungen teilweise vorgetäuscht. Das 4. Kapitel (240 ff.) ist eine knappe, informative und recht lesbare Synopse der vorausgegangenen Analysen. Inhaltlich erfahren wir nichts Neues. Manche Verallgemeinerungen sind problematisch. Das die gesamte Arbeit leitende bildungstheoretische Interesse und die darin gründende Selektion werden deutlich.

In der vorliegenden Arbeit wechseln Licht und Schatten. Beeindruckend ist die Fähigkeit von Kim, sich in eine sehr schwierige europäische bildungsphilosophische Tradition einzulesen und hineinzudenken. Grundsätzliches hat er in den meisten Fällen richtig verstanden und miteinander in Verbindung zu setzen versucht. Statt auf wegweisende Interpretationen zurückzugreifen, geht er seinen eigenen Weg, der eben manchmal in die Irre oder in eine Sackgasse führt, aber auch aus kultureller Distanz Vertrautes neu sehen und schätzen lehrt.

Erwin Hufnagel, Mainz

Volker Marcus Hackel: Kants Friedensschrift und das Völkerrecht. Berlin: Duncker & Humblot, 2000. 300 Seiten. ISBN 3-428-10206-1.

Drei Fragen beherrschen die Arbeit Hackels. Die erste Frage zielt auf die Interpretation von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*: Welche Lösungen für die Probleme der internationalen Beziehungen entwickelt Kant in dieser Schrift? Die zweite Frage betrifft einen Ausschnitt der Wirkungsgeschichte der Schrift: Wie wurden Kants Vorschläge in der völkerrechtlichen Literatur der vergangenen zweihundert Jahre aufgenommen? Die dritte Frage richtet sich an die Völkerrechtler und Politiker der Gegenwart: Wie können die Ideen Kants für die Gestaltung künftigen Völkerrechts nutzbar gemacht werden?

Zwischen diesen drei Fragen besteht ein methodischer Zusammenhang, der für die Bedeutung der Arbeit maßgeblich ist. Da Hackel im zweiten Teil der Arbeit lediglich die Wirkungsgeschichte der Friedensschrift untersuchen will, begnügt er sich konsequenterweise im ersten Teil mit einer „kontingenten“ Interpretation dieser Schrift und schließt völkerrechtliche Thesen Kants, die in anderen Schriften be-

handelt werden, als Gegenstand seiner Untersuchung aus. Gleichzeitig bildet diese „kontingente“ Interpretation die Grundlage für die völkerrechtspolitischen Vorschläge des dritten Teils.

Die Beschränkung auf die Wirkungsgeschichte der Friedensschrift führt somit zu zwei weiteren Einschränkungen. Im ersten Teil erhält der Leser zwar eine zutreffende und stimmige Interpretation der Friedensschrift; dass damit aber eine „Lücke in der Literatur“ geschlossen worden sei, muss außer den Werbetexten des Verlags niemand glauben. Schon allein aufgrund des Umfangs von rund hundert Seiten kann Hackels Interpretation nicht mit den einschlägigen Kommentaren von Georg Cavallar, Volker Gerhardt und anderen konkurrieren. Der Autor hat diesen unbescheidenen Anspruch auch nicht erhoben.

Einschränkungen ergeben sich in der Folge im dritten Teil: Völkerrechtler und Politiker der Gegenwart können dort nicht all das lernen, was Kant zu bieten hätte, sondern im besten Falle das, was er in einer einzelnen, wenn auch zentralen Schrift niedergelegt hat. Tatsächlich sind sogar Zweifel angebracht, ob die Lehren, die Hackel aus der Friedensschrift zieht, immer im Sinne des Philosophen sind. Zumindest in der Zuspitzung der Zusammenfassung am Ende des Buches wirkt manches erzwungen, zum Beispiel die These, der kategorische Imperativ verpflichte die Mitgliedstaaten der EU zur Aufnahme beitragswilliger Staaten, sofern deren Rechtsordnung auf der Prämisse der sittlichen Autonomie beruhe.

Der genuine Wert von Hackels Arbeit liegt in ihrem zweiten Teil, in der Untersuchung der völkerrechtlichen Wirkungsgeschichte der Friedensschrift. Diese zeichnet er in chronologischer Gliederung ausführlich und sorgfältig nach. Er beginnt mit den zeitgenössischen Reaktionen auf die Friedensschrift und beschäftigt sich dann nacheinander mit der Wirkung im 19. Jahrhundert, in der Zeit der Jahrhundertwende vom 19. ins 20., mit der Zeit des Völkerbundes, des Kalten Krieges und der unmittelbaren Vergangenheit. Stets berücksichtigt er dabei nicht nur die völkerrechtlichen Entwicklungen, sondern auch deren historische Bezüge und die jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontexte. Dass Kants Wirkung weit über das Völkerrecht hinausreicht, und dass andere Disziplinen zum Verständnis des Kantschen Völkerrechts mindestens genau so viel beigetragen haben wie die Rechtswissenschaftler, belegt der Apparat dieses Teils der Arbeit. Ungeachtet des Umstands, dass es sich um eine juristische Dissertation handelt, finden sich in den Fußnoten mindestens eben so viele Philosophen und Politikwissenschaftler. Dies ist ein Zeichen für die Stärke Kants, in einem Werk zusammenzubinden, was heute als interdisziplinäre Forschung gelten dürfte.

Marc Schattenmann, Erfurt

Bjørn K. Myskja: *The Sublime in Kant and Beckett*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2002, 309 Seiten. ISBN 3-11-017126-0.

Das Buch ist eine philosophische, ästhetische und ethische Studie über das Erhabene bei Kant und Beckett. Im ersten Kapitel (12–59: Beckett's *Molloy* and the ethics of literature) erklärt der Autor die semantische „Unterscheidung“ zwischen „Ästhetik“ und „Ethik“, insbesondere bei Nussbaum und der „moralischen Bedeu-

tung“ (55) des Erhabenen bei Becketts *Molloy*. Im zweiten Kapitel (60–112: Kant's theory of aesthetic reflective judgement) untersucht der Autor auf der Grundlage dieser Analyse die Beziehung zwischen dem „Gefühl“ und der „Intersubjektivität“ (69) und definiert die Bedeutungen der „Urteilkraft“, der „bestimmenden Urteilkraft“ und der „reflektierenden Urteilkraft“ in Kants transzendentaler Philosophie. „Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urteilkraft“ (KU, B XXII/A XXII). Urteilkraft überhaupt ist das „Vermögen“, das „Besondere“ als unter dem „Allgemeinen“ enthalten zu denken. Ist das „Allgemeine“ (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilkraft, welche das „Besondere“ darunter subsumiert (auch, wenn sie, als transzendente Urteilkraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann), „bestimmend“. Ist aber nur das „Besondere“ gegeben, wozu sie das „Allgemeine“ finden soll, so ist die Urteilkraft bloß „reflektierend“ (KU, B XXV/A XXVI). Die reflektierende Urteilkraft, die aus dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufsteigt, bedarf also eines „Prinzips“ (66), das nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden kann, weil es die „Einheit“ aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien, also die Möglichkeit der systematischen „Unterordnung“ begründen soll. Die Urteilkraft hat also ein „Prinzip“ a priori für die Möglichkeit der Natur. Es ist aber nur in „subjektiver Rücksicht“ zu verstehen, indem sie nicht der Natur (als Autonomie), sondern „ihr selbst“ (als Heautonomie) für die „Reflexion“ (67) ein Gesetz vorschreibt, das man das Gesetz der „Spezifikation“ der Natur auf der Grundlage ihrer empirischen Gesetze nennen könnte. Diese erkennt sie a priori, aber dies beruht auf der Annahme einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung ihrer allgemeinen Gesetze, sofern sie diesen eine Mannigfaltigkeit unterordnen will.

Im dritten Kapitel (113–169: The judgement of the sublime in nature) wird der semantische Bezug zwischen der Bedeutung des Erhabenen und des Gefühls des Erhabenen durch die Unterscheidung zwischen „Subjektivität“ und „reflektierender Urteilkraft“ differenziert und der Begriff des „Mathematisch-Erhabenen“ und des „Dynamisch-Erhabenen“ analysiert. „Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist. Groß-Sein aber, und eine Größe-Sein, sind ganz verschiedene Begriffe (*maginitudo* und *quantitas*). Imgleichen schlechtweg (*simpliciter*) zu sagen, daß etwas groß sei, ist auch ganz etwas anderes als zu sagen, daß es schlechthin groß (*absolute non comparative magnum*) sei. Das letztere ist das, was über alle Vergleichung groß ist“ (KU, B 81/A 80). Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der „Begrenzung“ besteht. Das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstand zu finden, sofern damit die Vorstellung von „Unbegrenztheit“ (116) und „Totalität“ verbunden wird. Dadurch scheint das Schöne für einen unbestimmten Verstandesbegriff und das Erhabene aber für einen vergleichbaren Vernunftbegriff zu stehen. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der „Qualität“, aber hier mit der „Quantität“ verbunden. Das letztere ist der „Art“ nach von dem ersten Wohlgefallen deutlich unterschieden, indem dieses (das Schöne) „directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt, und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirecte entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto

stärkern Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint“ (KU, B 75/A 74).

Im vierten (174–231: The moral import of sublime) und fünften Kapitel (233–272: The sublime in art and literature) analysiert der Autor die Bedeutung und moralische „Funktion“ des Erhabenen und den Begriff der „Endlichkeit“ des Erhabenen in der Kunst und in der Literatur. Vor diesem Horizont hat die Ethik eine entscheidende Rolle bei der Suche des „wirklichen Erhabenen“ (*real sublime*). „Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum ihm untergeordnet ist“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 440). Dennoch ist darin wiederum so „wenig Unlust“ (178): dass, wenn man einmal den „Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß gestattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht“ (KpV, 77).

Im letzten Kapitel (273–304: Molloy and the Kantian sublime) unterscheidet der Autor in einer vergleichenden Analyse zwischen dem Begriff und der Form des Erhabenen bei Becketts *Molloy* und dem Gefühl und der Funktion des Erhabenen in Kants transzendentaler Philosophie. Das Gefühl des Erhabenen ist also ein „Gefühl der Unlust“, der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft und der vernunftmäßigen Einschätzung. Die dabei zugleich erweckte „Lust“ entsteht aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben für uns Gesetz ist. Entsprechend dem Gesetz der Vernunft gehört es zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, im Vergleich den „Ideen der Vernunft“ unterzuordnen. Nun liegt der größten Bestrebung der Einbildungskraft, in Darstellung der „Einheit“, für die Einschätzung der Größe, eine Beziehung auf etwas „Absolut-Großes“, das über die „Grenzen“ der Sinnlichkeit hinausgeht, zu Grunde. Das Gemüt fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt und ist in dem ästhetischen Urteil über das Schöne in ruhiger „Betrachtung“. Diese Bewegung kann, besonders am Anfang, mit einer Erschütterung verglichen werden, die mit einem schnell wechselnden Abstoßen und Anziehen desselben Objekts verbunden ist.

Daher unterstreicht der Autor, dass die Stimmung des Gemüts zum „Gefühl des Erhabenen“ eine Empfänglichkeit für „Ideen“ (188) erforderlich macht. In der Unangemessenheit der Natur zu den Ideen und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein „Schema“ für die letzteren zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit. Dieses ist wiederum zugleich anziehend, weil die Ausübung der „Vernunft“ (189) eine Gewalt ist, die sie von ihrem eigentlichen „Gebiete“ (dem praktischen) auf das Unendliche hinaussehen lässt und somit ein Abgrund ist. In der Tat würde dem rohen Menschen ohne Entwicklung sittlicher „Ideen“ das, was wir erhaben nennen, bloß abschreckend vorkommen. Er würde in der Gewalt der Natur, der Macht ihrer Zerstörung unter Mühseligkeit, Gefahr und Not seine eigene Macht verschwinden sehen.

Andrea Gentile, Rom